



Byzantium Nea Hellás

ISSN: 0716-2138

byzantion@m.uchile.cl

Universidad de Chile

Chile

Soto Ayala, Roberto Andrés
CRISTIANISMO Y TEORÍA POLÍTICA BIZANTINA
Byzantium Nea Hellás, núm. 32, 2013, pp. 207-224
Universidad de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363844197010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CRISTIANISMO Y TEORÍA POLÍTICA BIZANTINA

ROBERTO ANDRÉS SOTO AYALA

Universidad de Chile, Chile

Resumen: No resulta fácil para el caso bizantino la distinción entre poder espiritual y poder terrenal. La brecha que los separa es tan estrecha que el análisis del fenómeno político se dificulta: la Iglesia y el Estado sostienen a la vez el cuerpo y el alma de una misma sociedad. La comprensión del particular fenómeno político bizantino, a fin de evitar interpretaciones y juicios anacrónicos, exige la revisión cuidadosa de las fuentes, dentro de las cuales las obras de Eusebio de Cesarea y los "Espejos de Príncipe" constituyen referencias de extraordinario valor científico.

Palabras clave: Cristianismo, Teoría Política bizantina, Eusebio de Cesarea, "Espejos de Príncipe", cesaropapismo.

CHRISTIANITY BYZANTINE AND POLITICAL THEORY

Abstract: It is not easy for the Byzantine case the distinction between spiritual power and earthly power. The gap between them is so narrow that the analysis of political phenomena is difficult: the Church and the State argue both the body and soul of a society. Understanding the political phenomenon particularly Byzantine, to avoid anachronistic interpretations and judgments requires careful review of the sources, within which the works of Eusebius of Caesarea and "Prince Mirrors" are references to extraordinary scientific value.

Keywords: Christianity, Byzantine Political Theory, Eusebius of Caesarea, "Mirrors of Princes", cesaropapismo.

Recibido: 02.03.2013 – **Aceptado:** 27.03.13

Correspondencia: DR. ROBERTO ANDRÉS SOTO AYALA. soto.robertoandres@gmail.com
Doctor en Historia, Universidad de Granada, España. *Doctor Europeus*, Universidad de Granada. Master en Historia, Universidad de Granada, España. Postdoctorados (Conicyt y Fundación A. Onassis), Universidad Aristotélica de Tesalónica, Grecia. Profesor e investigador, Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile. Fundador y presidente de la Unión Internacional de Neohelenistas "Ellinikí Filía" www.ellinikifilia.gr

No resulta fácil para el caso bizantino la distinción entre poder espiritual y poder terrenal. La brecha que los separa es tan estrecha que el análisis del fenómeno político se dificulta: la Iglesia y el Estado sostienen a la vez el cuerpo y el alma de una misma sociedad¹. El carácter de representante de Dios del emperador, permitió que su poder rebasara los límites del ejercicio del gobierno civil, ámbito en el cual era ya suficientemente poderoso, participando en las esferas políticas eclesiásticas, que le reconocieron la atribución de nominar o remover a los obispos y, entre ellos, al propio patriarca de Constantinopla. Además de ello, el soberano bizantino gozó, sin participar del sacerdocio, de una serie de privilegios propios de los consagrados por sucesión apostólica. Aún reconocidamente laico, le era permitido pasar delante del altar mientras se celebraba la Eucaristía, podía predicar la homilía en el templo, bendecir ritualmente con incienso al pueblo y tomar con sus propias manos el pan y el vino consagrados para comulgar durante la celebración de la Misa². “Hay festividades señaladas en el año litúrgico -comenta el profesor Herrera- en que el Emperador revestido con todos los ornamentos oficiales, y en representación del mismo Cristo, oficia como un verdadero sacerdote, aunque sabe muy bien que no lo es”³. En cuanto a materias dogmáticas, si bien el emperador no poseía el derecho de crear ni cambiar dogmas de la Iglesia, para lo cual se requiere necesariamente de un Concilio Ecuménico, sí contaba entre sus atribuciones el poder de convocar uno cuando así le pareciera, como hizo el propio Constantino, por consejo del obispo Osio de Córdoba, cuando llamó al I Concilio Ecuménico (Nicea, 325) para combatir el problema de la

¹ NICOL, D., *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979, p. 2. Para las relaciones entre el poder político y espiritual en Occidente véase: ARQUILLIÈRE, H-X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada, 2005.

² ΓΙΑΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, K., *Βυζάντιο και Δίση*. Atenas, 1985, p. 60.

³ HERRERA C., H.“Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas” en HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile, 1998, p. 430. [Publicado originalmente en: *Byzantion Nea Hellás*, 13-15 (Santiago de Chile, 1993-1996), pp. 15 53].

herejía arriana. No por nada declaraba Demetrios Komatianós hacia el siglo XIII: “Ο αυτοκράτορας ἔχει óλα τα προνόμια ενός τερέα εκτός από το δικαίωμα να τελεί τα μυστήρια”⁴. Del mismo modo, la condición de máximo jerarca de la Iglesia que según la doctrina cristiana recae en la figura del *epíscopo*, sumada, conforme al canon tercero del II Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381) convocado por Teodosio, a la distinción de patriarca para el obispo constantinopolitano, le concedió a este dignatario una singular participación en el ámbito del orden político. Siempre bajo la tutela del emperador, el jefe de la Iglesia tomaba parte en la coronación del soberano, acto fundamental para la legitimación del poder imperial, considerado de origen divino. “Puesto que el Imperio Bizantino – comenta Henri Grégoire- es en líneas generales el Imperio Romano en su forma cristiana, no existe duda de que en Bizancio la Iglesia Cristiana automáticamente influye en la vida política y social, y en la vida de las letras y las artes tanto como en la vida religiosa del país”⁵. En los rituales de las frecuentes procesiones públicas de Constantinopla se manifestaba con toda nitidez la perfecta unidad entre el poder del soberano y el de la Iglesia. Estas fiestas, llevadas a cabo “...en beneficio del pueblo de la Ciudad, que representaba al del Imperio y aun a la misma Humanidad ... se ha calculado que no pasaban cinco días sin que hubiese alguna...”⁶.

En relación con el problema historiográfico del llamado “cesaropapismo” bizantino, que abre la discusión sobre la posibilidad de considerar al máximo soberano político de Constantinopla, además de emperador también como sacerdote, es preciso hacerse cargo de la relativamente reciente obra de Dagron, titulada precisamente: *Emperador y Sacerdote: estudio sobre el “cesaropapismo” bizantino*, y de la cual contamos, a partir de 2007, con una excelente traducción al castellano⁷.

En la obra en cuestión, Dagron propone una mirada del fenómeno desde la *larga duración*, que recuerda los clásicos postulados de Braudel, para sostener cómo, si bien la doctrina cristiana y la concepción bizantina no pueden consentir el reconocimiento del sacerdocio en la figura del soberano, sí es posible sostenerlo,

⁴ ΜΑΓΡΙΠΑΗΣ, Δ., *Σχέσεις και λειτουργία των θεσμών*. Tesalónica, 2003, p. 72.

⁵ GRÉGOIRE, H., “Η Βυζαντινή Εκλογία” BAYNES, N., Moss, L.B. (eds.), *Βυζαντιο Εισαγωγή στο Βυζαντινό Πολιτισμό*. Atenas, 1986, p. 147.

⁶ HERRERA C., H. “Fiestas Imperiales en Constantinopla” HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*, *op. cit.*, p. 459. [Publicado originalmente en: *Byzantion Nea Hellás*, 16 (Santiago de Chile, 1997), pp. 201-217].

⁷ DAGRON, G., *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” bizantino*. Granada, 2007.

definiéndolo de acuerdo a tradiciones históricas de mayor aiento temporal, como la greco-romana (de la cual se desprende el fenómeno bizantino) e incluso la indoeuropea. Tanto en la Grecia Antigua como en la Roma pre-cristiana la religión, de tono mitológico y origen indoeuropeo, se mantuvo siempre ligada al Estado. “La Antigüedad tenía sus sacerdotes -comenta el autor- pero no hubo Iglesia pagana al margen o en el seno del Estado...”⁸, razón por la cual no existía motivo para concebir separados los poderes político y religioso, fenómeno que asemeja a Bizancio con el pasado clásico. Siempre bajo la óptica de Dagron, la teoría de los “dos poderes”, característica del cristianismo primitivo y el Bajo Imperio, poseyó un carácter doctrinal pero no uno propiamente histórico. Por ello, en cuanto cambiaron las circunstancias históricas, tras la caída del Imperio occidental, la distinción se desfigura, retornando, de este modo, los viejos paradigmas. Por su parte, el concepto de trifuncionalidad divina de Dumézil para la comprensión del lejano horizonte Indoeuropeo, a partir del cual se ha revelado cómo también el rey sintetizaba en su propio ser las funciones de guerra, sacerdocio y producción, sirve de base a Dagron para sostener la consideración del emperador bizantino, al margen de la concepción cristiana del sacerdocio, como un sacerdote. Para el autor, a partir de la cristianización del Imperio (Constantino y Teodosio) el emperador, que es concebido como el director de un Estado que se sustenta como representación del arquetipo celeste y que se reconoce como conductor de las almas hacia la salvación, oficia el poder político como un verdadero “sacerdote”, de modo semejante al rey indoeuropeo o al modelo bíblico de David o Salomón y conforme, igualmente, a las más primarias concepciones humanas inherentes por ello a todas las culturas: “La aporía política «sacerdote y rey», «rey sacerdote» es uno de los problemas fundamentales de la humanidad, pero sus soluciones históricas no son más que los avatares de diversas aculturaciones”⁹.

La condición de “rey-sacerdote” que Dagron atribuye a los emperadores bizantinos les hizo poseedores de un poder ilimitado, capaz de pasar por alto la tradición política y legislativa del rico pasado grecorromano y de fundar el poder no en la justicia, sino en la violencia misma de su origen. Un poder de aspiración universal provisto de derechos sobre el espacio y el tiempo¹⁰. Desde

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 377.

¹⁰ DAGRON, G., “L'ecuménicité politique: droite sur l'espace, droite sur le temps”, en: ΧΡΥΣΟΣ, E.. (Ed.), *To Βυζάντιο ως οικυμένη*. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Atenas, 2005, pp. 47-57.

su perspectiva, distante de la nuestra, los “Espejos de Príncipe”¹¹ y la carencia en Bizancio de tratados de teoría política se explican, únicamente, por la necesidad popular de corregir los males del sistema monárquico bizantino, desconociendo el valor que las fuentes mismas asignan a la monarquía y al monarca, el contenido doctrinal de los textos y la profunda convicción que de él tenían sus respectivos autores, como también la libertad de expresión que debió existir en Bizancio para que pudiesen ser presentados al emperador escritos cargados no sólo de consejos, sino también de críticas. Refiriéndose a los “Espejos de Príncipe” asevera Dagron: “...la función de esas obras era precisamente la de servir de terapia a las inevitables enfermedades del poder absoluto, no mediante un cambio del sistema político, sino una «conversión» íntima del príncipe”¹².

En líneas generales, reconocemos como significativo el aporte historiográfico de la obra de Dagron, abundante en documentación, retórica en el estilo y profundamente sugerente en sus interrogantes e hipótesis; no obstante, discrepamos de su análisis en cuanto lo hace, recurrentemente, desde fuera de la realidad histórica de los mismos bizantinos, adjudicándoles categorías conceptuales ajenas a sus convicciones. Independientemente de la visión con que cada cual enfrenta temas como el Cristianismo, la monarquía o el Imperio Romano Oriental, lo cierto es que Bizancio constituye un mundo en sí mismo, con sus propias creencias, problemáticas e interrogantes, muchas de las cuales se mantienen vivas en la Ortodoxia actual, que el historiador no puede sino considerar como su primera y más elocuente fuente de estudio.

Siguiendo las observaciones de Runciman sobre esta materia, es preciso insistir cómo, a pesar del estrecho y a veces confuso límite entre los poderes político y espiritual en el ejercicio del Imperio y el Patriarcado respectivamente, la figura del emperador se asociaba necesariamente a la de un laico cristiano, como la del patriarca a la de un sacerdote, estableciéndose con ello, en la óptica popular, una frontera clara: el laico ha de ocuparse de los asuntos de este mundo, como el sacerdote, más distante de él, de lo que concierne al espíritu y la religión. “Κανένας βυζαντινός, οποιεσδήποτε κι αν ήταν οι απόψεις του για τον Πατριάρχη, δεν αγαπούσε να βλέπει κάποιον iερέα να εξασκεί την κοσμική εξουσία”¹³. Desde esta perspectiva, el hombre común bizantino, el ciudadano del Imperio, que

¹¹ SOTO A., R. “Isócrates y los «Espejos de Príncipe» bizantinos” *Byzantion Nea Hellás*, 30 (Santiago de Chile, 2011), pp. 125-141.

¹² DAGRON, G., *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” bizantino*, *op. cit.*, p. 38.

¹³ RUNCIMAN, S., *H. Βυζαντινή Θεοκρατία*. Atenas, 1982, p. 102.

reconoce en su soberano la figura viva de un representante de la Divinidad en el ámbito político, a la vez que en el clero la manifestación de la voluntad también divina de una Iglesia conductora de almas, se conduce más que como un *zoon politikón*, conforme a la clásica descripción aristotélica, como un *zoon theologikón*¹⁴ o un *zoon ekklesiastikón*,¹⁵ según las categorizaciones de Nicol y Barker respectivamente, puesto que aunque ve en la política, muchas veces, la solución de los problemas religiosos, es dentro de la religión y de la Iglesia, donde encuentra la explicación última del fenómeno político.

Las disputas cristológicas de los primeros siglos (IV-VI), la Querella de las Imágenes en las centurias posteriores (VIII-IX) y los conflictos eclesiásticos con la iglesia occidental, característicos de los últimos siglos del Imperio (X-XV), que estuvieron siempre en el centro de los intereses del pueblo de Bizancio y que encontraron en la poderosa capacidad resolutiva del soberano una salida histórica, constituyen un preclaro ejemplo de cómo el poder del emperador para resolver en los asuntos más importantes de la Iglesia, encontraba su justificación en la propia creencia cristiana, que le reconoció siempre como vicario de Cristo¹⁶. En la figura del emperador bizantino, utilizando las categorías conceptuales de Herrera, se manifiesta una *representación* y *concentración* del poder divino: “Se ha operado una nueva y más intensa *concentración* del Poder en la persona del Emperador, quien, al concentrar en sí, todas las manifestaciones del Poder, es la *representación* misma del Todopoderoso, del Pantocrator, de Dios, con quien está estrechamente unido”¹⁷.

En el análisis de la teoría política bizantina resulta, ciertamente, muy difícil señalar dónde termina la Teología y dónde comienza la Política. Toda intervención imperial en materias religiosas o eclesiásticas, por ejemplo, que podría tenerse como prueba de una supremacía de lo político sobre lo religioso, admite igualmente la consideración teórica cristiana, teológica, de que todos los sucesos humanos están insertos en una Providencia que los cubre de cierta sacralidad dentro de la cual el emperador es el «vicario» de Dios. Sobre estas materias ocupan un

¹⁴ NICOL, D., *Church and society in the last centuries of Byzantium*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵ BARKER, E., *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*. Oxford, 1957, p. 41.

¹⁶ ΜΑΓΡΙΠΑΗΣ, Δ., *op. cit.*, pp. 74-75.

¹⁷ HERRERA C., H. “La idea imperial bizantina: representación y concentración del poder”, en HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*, *op. cit.*, p. 374 [Publicado originalmente en: *El Mercurio*, (Santiago de Chile, 14 de mayo de 1995), p. E-25]; *Id.*, “Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas” *op. cit.*, p. 403.

papel histórico preponderante las reflexiones de los primeros siglos de Bizancio de Eusebio de Cesarea, conforme a las cuales, se establecía principalmente, que el inmenso poder político del emperador no debía confundirse con divinidad, sino más bien, encontrar su explicación en una concesión de la Divinidad, a la cual, también por determinación celestial y no humana, representaba. La Retórica de Eusebio, a partir siglo IV d.C., transformó la pagana ideología imperial romana en lo que devendría el sistema político cristiano bizantino¹⁸.

Si bien la organización política monárquica bizantina se sostiene en la tradición que recoge espontáneamente de la antigua Roma, desde muy temprano en la historia de Bizancio asistimos igualmente a una reflexión teórica política. En los albores de la gestación del Estado bizantino surgió, paralelamente con él, una teoría política que se nos hace conocida a través de textos jurídicos, discursos imperiales y “Espejos de Príncipe”, siendo la alocución de Sinesio a Arcadio la primera en su género en defender explícitamente la monarquía como legítimo sistema de gobierno¹⁹. La teoría política sobre la figura del emperador en las obras de Eusebio de Cesarea *Eiç Κωνσταντίνον τὸν βασιλέα Τριακονταεπιρικός* e *Eiç τὸν βίον Κωνσταντίνον βασιλέως*²⁰, encuentra inmediatamente ecos en los “Espejos de Príncipe” de la época Protop bizantina²¹, como es el caso de Sinesio de Cirene y Agapito Diácono. La visión del emperador de Eusebio, que da por supuesto el carácter monárquico del poder, se sustenta fundamentalmente en cinco pilares, cuyo reconocimiento y exposición tienen, como principal objetivo, distinguir la figura del emperador de la del tirano²² -que de origen platónico e isocrático se convierte igualmente en tópico de la literatura política bizantina²³, a la vez que reconocer en el soberano su condición de vicario de Dios, cuya función principal es la de *diakybernein* (pilotar, gobernar)²⁴, y su imperativo de imitación del

¹⁸ HUNGER, H., “The classical tradition in Byzantine Literature: the importance of Rethoric”, en: MULLET, M., SCOTT, R. (eds.), *Byzantium and the classical tradition. University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979*. Birmingham, 1979, p. 40.

¹⁹ SYN. CYR., *Regn.*, 17.

²⁰ EUS., *L.C.*, (PG 20, 1316-1440); *V.C.*, (PG 20, 905-1253).

²¹ BRAVO G., A. “El Héroe Bizantino” *Cuadernos del CEMYR*, 1 (La Laguna, Tenerife, 1994), pp. 128-129.

²² Para el comienzo de la historia bizantina encontramos explícita esta distinción en el “Espejo de Príncipe” de Sinesio: SYN. CYR., *Regn.*, 5-6, 11. Más adelante, volvemos a reconocerla en los de Teofilacto de Ocrida, TH. ACH., *E.R.*, 9-10; Nicéforo Blemida, N. BLEM., *Cap.*, IV, 59 - 60; Tomás Mágistro, THOM. MAG., *Regn.*, 20 y Manuel II, MAN. II PAL., *Praec.*, 85.

²³ ΚΙΟΥΣΠΟΥΟΥ, Τ. *Βασιλεὺς ἡ Οἰκονόμος. Πολιτική εξονσία και ιδεολογία πριν την ἀλώση*. Atenas, 2007, p. 193.

²⁴ GURRUCHAGA, M., *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*. Gredos, Madrid, 1994. p. 88.

arquetipo divino (*mimisis*)²⁵, seguido muy de cerca por Agapito²⁶. “Para Eusebio, el emperador no es Dios entre los hombres, sino un representante de Dios; no es el *logos* encarnado, pero está en relación estrecha con Él”²⁷. Esta diferenciación entre tirano y rey, responde ya a la tradición política que reconocemos vigente en Bizancio desde la Antigüedad, como es posible advertir en los textos de Platón²⁸ y por cierto en el “Espejo de Príncipe” del propio Isócrates. En este texto, así es aconsejado Nicocles sobre esta materia:

“No envidies a los que adquirieron un gran poder, sino a los que utilizan mejor el que tienen, y piensa que serás totalmente feliz, no si gobiernas a todos los hombres mediante el miedo, el peligro y la maldad, sino si, siendo como es debido y actuando como en el presente, deseas cosas moderadas y no yerras en ninguna de ellas”²⁹.

Los pilares “eusebianos”, que rescatamos como características esenciales de la figura del emperador en la teoría política bizantina y que encuentran inmediata repercusión en las composiciones de Sinesio y Agapito son:

1. El origen divino del poder imperial³⁰.
2. La condición de supremo juez del soberano, según la cual, él mismo, al igual que sus súbditos, queda sometido al imperio de la ley³¹.
3. La sabiduría en la elección de sus consejeros³².
4. La vocación ética del comportamiento del emperador³³.
5. La concepción de la administración de los recursos como una economía filantrópica³⁴.

²⁵ HENRY, P., “A Mirror of Justunian: the Ekthesis of Agapetus Diaconus” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, VIII, 4 (Durham-Carolina del Norte, 1967), p. 281.

²⁶ *Ibid.*, pp. 304-308.

²⁷ BRAVO G., A., *op. cit.*, p. 128.

²⁸ PL., *Plt.*, 293 c.

²⁹ ISOC., *Nic.* (II), 26. Para la exposición de la idea isocrática sobre el soberano justo, es decir, de aquél que se somete a la ley, véase también: ISOC., *Nic.* (II), 14, 17, 18; *Dem.* (I), 36-38.

³⁰ EUS., *L.C.*, I.6; III.5; SYN. CYR., *Regn.*, 9; AGAP., *Cap.*, 1, 5, 37, 61 [Aunque presentamos la referencia de la *Patrología* de Migne (véase *supra* nota 19), las citas de las obras de Eusebio han sido tomadas, conforme a la numeración que propone, de la siguiente edición bilingüe griego antiguo-griego moderno: Χριστοῦ, Π., Ζητησ., Θ., Ενσεβίον Καισαρείας, IV Ιστορικά. Πατερικαὶ Εκαδόσεις “Τριγγόριος Παλαμᾶς”. Tesalónica, 1982].

³¹ EUS., *VC.*, I. 11, 41, 47 y IV.10; SYN. CYR., *Regn.*, 6; AGAP., *Cap.*, 2, 27, 28, 66.

³² EUS., *L.C.*, I.6, III.5; SYN. CYR., *Regn.*, 26, 27; AGAP., *Cap.*, 12, 22, 30.

³³ EUS., *L.C.*, V.4; SYN. CYR., *Regn.*, 6, 7, 8, 10, 28; AGAP., *Cap.*, 24, 43, 53, 59, 64, 67, 69, 72.

³⁴ EUS., *L.C.*, II.6; *Vita Const.*, IV. 2-3; SYN. CYR., *Regn.*, 25, 26; AGAP., *Cap.*, 16, 63.

De la suprema tutela, que se desprende precisamente del origen divino del poder imperial, que debía ejercer el soberano tanto sobre el Cristianismo como sobre la Cristiandad, es posible encontrar rastros muy antiguos, que precedieron ciertamente a Bizancio. La idea del rey-sacerdote, siguiendo la reflexión de Bádenas de la Peña³⁵, se encuentra ya en el Antiguo Testamento, principalmente con Melquisedec y David. De modo que la relación predilecta y directa entre Dios y un mandatario no era desconocida por los judíos, como tampoco por los primeros hebreos conversos al Cristianismo. Lo mismo ocurre en el mundo persa, heredero de las ricas tradiciones político-religiosas de la antigua Mesopotamia, que vinculaban al rey con las divinidades cósmicas y tutelares³⁶, que antes de las doctrinas dualistas zoroástricas ya asignaban al rey una función de vigilancia de la religión. También en Egipto la monarquía había llegado a considerarse de origen divino y la sacralización del poder político, con el correr de los siglos, devino, por medio del acto de adopción del rey como hijo de Ra, que acaecía en el ritual de coronación, en la ulterior divinización del faraón³⁷. Esta tradición de las Primeras Civilizaciones impregnó también el pensamiento griego, como es el caso de Aristóteles e Isócrates³⁸, constituyéndose más tarde en una de las características centrales del pensamiento político de la época helenística, heredera tanto de la tradición griega como de la del oriente antiguo.

En efecto, esta filosofía sobre el poder Real que se desarrolló en los Reinos Helenísticos, llegó a considerar divinos a sus soberanos conforme a la tradición persa. Estobeo, en el siglo VI d.C., recoge en el apartado de su *Ἄνθολόγιον*, titulado *Υποθήκαι Περὶ βασιλείας*, una serie de escritos de pensadores antiguos como Eurípides³⁹, Platón⁴⁰, Isócrates⁴¹ o Jenofonte⁴² y otros que atribuye a filósofos helenísticos como Esténidas o Ecfanto. En éstos, conocidos gracias a la recopilación de Estobeo, se sostiene la idea de que el monarca es la personificación de la ley, que el rey piadoso es la representación de Dios, que es el rector para el Estado como lo es Dios para el Universo y que el *lógos* divino se encarna en

³⁵ BÁDENAS DE LA PEÑA, P., “La Teocracia Bizantina, compromiso entre el poder y el espíritu” *Erytheia*, 22 (Madrid, 2001), pp. 199-201.

³⁶ JACOBSEN, T., “Mesopotamia”, en: FRANKFORT, A., JACOBSEN, T., WILSON, J., *El Pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia*. México, 1958, pp. 264-284.

³⁷ WILSON, J., “Egipto”, en: FRANKFORT, A., JACOBSEN, T., WILSON, J., *op. cit.*, pp. 80-120.

³⁸ ARIST., *Pol.*, I, 1259 b 13; ISOC., *Nic.* (II), 5, 37.

³⁹ STOB., *F.*, VI, 1, 4, 6, 10, 11.

⁴⁰ *Ibid.*, VI, 22, 59.

⁴¹ *Ibid.*, VI, 28-41, 48-58.

⁴² *Ibid.*, VI, 60-68-76.

su figura para restablecer el orden alterado por el pecado humano⁴³. Estas ideas fueron recogidas por los teóricos del Imperio Romano como el judío Filón de Alejandría, que había valorado la unidad y pacificación del mundo llevada a cabo por Roma como manifestación de la voluntad de Dios, u Orígenes, que dando un paso más adelante, sostuvo que la Encarnación del Verbo ocurrió históricamente cuando el Imperio propiciaba en todo el mundo la paz, a fin de facilitar más tarde la propagación del Evangelio⁴⁴. “Eusebio reelabora todo este tipo de doctrinas con una modificación decisiva: el emperador no es Dios entre los hombres, sino su lugarteniente en la tierra. El emperador no es la encarnación del *logos*, sino que tiene una relación especial con Éste”⁴⁵,

El carácter sacerdotal del emperador bizantino, siguiendo la línea argumentativa del “inevitable pero inconfesable concepto de sacerdocio real...” de Dagron⁴⁶, que nada tiene que ver con el ejercicio sacramental del sacerdocio cristiano bizantino, cobra su mayor expresión en el complejo ceremonial imperial constantinopolitano, del cual, el *Libro de las Ceremonias de la Corte Imperial* de Constantino VII Porforogénito⁴⁷ constituye su fuente más rica. Al respecto, en uno de los escasos estudios que conocemos en lengua castellana sobre estas materias, comenta Héctor Herrera: “De hecho, muchos emperadores, a partir del siglo IV, conscientes de la importancia que para la vida del Imperio tenía su persona y su participación directa en el ceremonial palatino, permanecieron durante todo su gobierno en la Ciudad; para ellos, más decisivo que comandar los ejércitos imperiales, en lejanas y arriesgadas campañas, era mantener el contacto con la Divinidad y su pueblo, hacer de canal para recibir las bendiciones y las gracias divinas, y para eso era menester cumplir con un protocolo de ceremonias eclesiásticas y áulicas”⁴⁸.

Sobre el papel que juegan los “Espejos de Príncipe” bizantinos en el estudio de la teoría política cristiana bizantina se ha referido recientemente Dimitrios Magriplís. Conforme a su interpretación -con la que ciertamente coincidimos-

⁴³ *Ibid.*, VI, 63-66.

⁴⁴ POUILLOUX, J., “Traits et tendances de la littérature à l'époque hellénistique et romaine”, en DELVOYE, CH., ROUX, G. (eds.), *La civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*. Bruselas, 1969, pp. 488-492.

⁴⁵ BÁDENAS DE LA PEÑA, P., *op. cit.*, pp. 200-201.

⁴⁶ DAGRON, G., *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” bizantino*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁷ PG 112, 73-1463.

⁴⁸ HERRERA C., H., “Aproximación al Espíritu Imperial bizantino”, en: HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*, *op. cit.*, p. 269 [Publicado originalmente en: *Revista de Historia Universal*, 5 (Santiago de Chile, 1986), pp. 265-280] Para mayores precisiones sobre el ceremonial palaciego en Constantinopla véase: *Id.*, “Fiestas Imperiales en Constantinopla”, *op. cit.*, pp. 441-464.

los “Espejos de Príncipe” constituyen una fuente histórica primordial para el conocimiento de lo que el mismo denomina “teología política bizantina”. Según su visión, los “Espejos” se hallan impregnados de ella y procuran hacérsela presente al emperador, a través de la admonición, a fin de conducirle hacia el buen gobierno; esto es, hacia la consecución del fin último del ejercicio imperial, a saber, la reproducción terrenal del paradigma celestial⁴⁹. Desde esta perspectiva, no sólo los discursos compuestos por dignatarios de la Iglesia, regulares o seculares, como Sinesio de Cirene⁵⁰, Agapito Diácono⁵¹, Teofilacto de Ocrida⁵², Nicéforo Blemida⁵³ o Tomás Mágistro⁵⁴ devienen continentes de la teoría política cristiana de Bizancio, sino igualmente las composiciones de origen laico de Basilio I⁵⁵, Cecaumeno⁵⁶ y Manuel II⁵⁷. Esto permite demostrar cómo la doctrina cristiana formaba realmente parte de la visión política bizantina, más allá de las esferas propiamente eclesiásticas del pensamiento.

Si bien la cercanía de los “Espejos de Príncipe” con la teoría política bizantina resulta del todo evidente; una mirada más detenida permite establecer al menos un matiz. Durante la época Protobizantina, los discursos tienden a una mayor y natural identificación con ella, la cual, si bien no desaparece con el transcurso del tiempo, manteniéndose la teoría política de Eusebio como una fuente cristiana esencial para la explicación del poder del soberano, sí cede lugar a otras consideraciones que responden a las exigencias de los tiempos. A partir del siglo XI por ejemplo, con la composición de Cecaumeno, observamos una

⁴⁹ ΜΑΓΡΙΠΑΗΣ, Δ., *op. cit.*, pp. 94-95.

⁵⁰ HERRERA C., H., “Synésios de Cyrène, un crítico del Imperio”, *Byzantion Nea Hellás*, 1, (Santiago de Chile, 1970), pp. 108-123.

⁵¹ SOTO A., R., YÁÑEZ R., E., *El Arte del Buen Gobierno. Agapito Diácono, Exposición de Capítulos Admonitorios*. Santiago de Chile, 2006.

⁵² SOTO A., R., “Teofilacto de Ocrida y la Educación real”, *Byzantion Nea Hellás*, 31 (Santiago de Chile, 2012), pp. 71-89.

⁵³ SOTO A., R., “Nicéforo Blemida y la Estatua del Soberano. Ο Βασιλικὸς Ἀνδριάς c. 1254 d.C.”, *Byzantion Nea Hellás*, 29 (Santiago de Chile, 2010), pp. 135-167.

⁵⁴ SOTO A., R., “Tomás Mágistro: Un nuevo crítico del Imperio. Λόγος περὶ Βασιλείας (c. 1324-1328 d.C.)”, en: MARÍN R., J., PEZOA B., A., WIDOW L., J. L. (eds.), *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas* Santiago de Chile, 2009, pp. 455-474.

⁵⁵ SOTO A., R., “Basilio I y su parenesis al Príncipe, una fuente para el estudio de la teoría política bizantina”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 1 (Santiago de Chile, 2012), pp. 9-24.

⁵⁶ SIGNES C., J., *Cecaumeno. Consejos de un Aristócrata Bizantino*. Alianza, Madrid, 2000.

⁵⁷ SOTO A., R., “Manuel II Paleólogo y la admonición a Juan VIII: una ilusión tardía de resurgimiento imperial”, *Byzantion Nea Hellás*, 25 (Santiago de Chile, 2006), pp. 165-182; SOTO A., R., “Μανουήλ Β’ Παλαιολόγος: Αυτοκράτορας και συγγραφέας (1350-1425)”, *Byzantion Nea Hellás*, 28 (Santiago de Chile, 2009), pp. 69-86.

paulatina militarización de la figura del emperador, que responde naturalmente a las vicisitudes internacionales, a la vez que, conforme recogemos en el discurso de Teófilacto de Ocrida, una mayor consideración a la estirpe social del soberano, en consonancia igualmente con el surgimiento de una aristocracia militar, desde entonces y hasta el final de la historia del Imperio⁵⁸, cada vez más poderosa en Bizancio. En efecto, la *Παιδεία Βασιλική* de Teófilacto introduce en la imagen del gobernante ideal la valoración de la prosapia familiar y de la fortaleza militar⁵⁹, con lo cual pretendía enfatizar además, para una época que fue testigo de una exagerada adoración de la figura del emperador⁶⁰, el carácter profundo y exclusivamente humano del soberano. De modo semejante Manuel II, en el más tardío “Espejo de Príncipe” bizantino, asigna importancia a la valoración de la nobleza familiar, incitando a su hijo Juan a no deshonrar su preclara índole⁶¹. Mientras el discurso de Agapito Diácono recuerda al emperador que su condición humana lo hace ontológicamente igual al resto de los hombres, el de Cecaumeno, aún sin desconocer el origen divino del poder imperial, orienta más su atención al cuidado de los asuntos de este mundo. Al respecto advierte Agapito a Justiniano al comienzo del discurso:

“De la nobleza de su proceder nadie debe vanagloriarse, pues del barro procedemos todos los hombres, aún aquéllos que se enorgullecen de la púrpura y finos linos, tanto como aquéllos que sufren pobreza y enfermedad, o aquellos alhajados con diademas y aquéllos que a ellos piden limosnas. No nos vanagloriemos entonces de nuestro origen del barro sino pongamos nuestro honor en comportarnos rectamente”⁶².

Del mismo modo, insiste más adelante sobre esta materia:

“En su naturaleza corporal, el monarca es igual a los otros hombres, pero por el poderío de su dignidad, él imita a Dios, quien lo gobierna todo; puesto que no hay ningún hombre en la tierra que sea superior a él. Por lo tanto, al igual que Dios, no debe

⁵⁸ A pesar del marcado carácter doctrinal del discurso de Manuel II, también en sus *Ὑποθήκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς* insiste en la consideración de la estirpe familiar del soberano. MAN. II PAL., *Praec.*, 88.

⁵⁹ TH. ACH., *E.R.*, 3-4.

⁶⁰ ΜΑΓΡΙΠΑΝΗΣ, Δ., *op. cit.*, p. 84.

⁶¹ MAN. II PAL., *Praec.*, 88.

⁶² AGAP., *Cap.*, 4.

nunca estar enfurecido, sin embargo, como mortal nunca debe ser avasallado por el engreimiento; porque si es honrado como una imagen divina, está también mezclado con polvo terreno, mediante el cual su igualdad con los otros hombres queda expresada”⁶³.

Con igual énfasis Cecaumeno, sin ignorar la filiación divina del soberano “...Dios te ha ensalzado al poder imperial y te hizo por su Gracia...”⁶⁴, dirige su discurso más a la custodia de asuntos humanos que a consideraciones de orden teológico, advirtiendo al soberano sobre el cuidado del ejército como imperativo para la supervivencia del Imperio:

“No dejes que tu ejército se descomponga y se arruine... El ejército es la gloria del emperador y el poder del palacio. Si no existe ejército, ni el Estado se mantiene unido, sino todo el que quiere se subleva contra ti”⁶⁵.

Siguiendo las precisiones de Gótsis, es posible concluir, sobre esta cuestión, “...que la teología política bizantina puesta al servicio de la ideología imperial implicó:

- 1) La designación en un nivel sobrenatural de los fundamentos centrales que deben ordenar el quehacer político.
- 2) La transformación de la ideología imperial, en su mayor parte, en un reflejo de la cosmovisión religiosa de la Ortodoxia.
- 3) El reconocimiento de que el pensamiento religioso posee una poderosa funcionalidad social”⁶⁶.

Esta participación de la visión cristiana del mundo, representada por la doctrina, en los asuntos del ordenamiento y funcionamiento social, que constituyen la política en el ámbito de su ejercicio, dan origen a una teoría política que bien puede considerarse teológica. La participación de esta teología del poder imperial en las fuentes que permiten la indagación del fenómeno político bizantino, puede seguirse en los “Espejos de Príncipe” a través de ciertos tópicos que tienden a repetirse, y que en general, apoyados en la doctrina de Eusebio, fueron establecidos por los discursos de Sinesio y Agapito en el periodo Protobizantino,

⁶³ *Ibid.*, 21.

⁶⁴ CEC., *Strat.*, XV, 2.

⁶⁵ *Ibid.*, XV, 16.

⁶⁶ ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ., “Εξουσία και πολιτική εκκλησιολογία στη δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτειολογική σκέψη”, en: *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, 11. Atenas, 1998, p. 102.

constituyéndose en paradigma para las composiciones parenéticas más tardías. Como los tópicos más representativos de la interpretación cristiana del poder del soberano presentes en los “Espejos de Príncipe”, que hacen posible además el reconocimiento de todos ellos como un género de la Retórica política bizantina, deben ser considerados los siguientes:

1. El soberano como vicario de Dios.
2. El soberano como súbdito de Dios.
3. El soberano como imagen de Dios.
4. El soberano como escogido de Dios pero esencialmente hombre.
5. El soberano como guardián de la religión, la Iglesia y la Verdad.
6. El soberano como compareciente, igual que todos los hombres, ante el juicio de Dios.
7. El soberano y el temor de Dios.
8. El soberano y el cultivo de la piedad.

La monarquía no es para Bizancio, en consecuencia, el sistema escogido, o recogido si se quiere, del que se valió el Estado para ordenar sus asuntos políticos y que por lo mismo pudo haberse visto cuestionado o modificado, sino que constituye un elemento esencial de la constitución misma del Estado. Por ello es que Eusebio y los retóricos bizantinos reflexionan sobre cómo ha de ser el emperador, pero sin cuestionarse su figura como monarca. Para el cesareo, el Padre, poseedor por antonomasia del Poder y la Realeza, transmite al Hijo la tarea de ejercerlos y Éste, a su vez, manteniendo el gobierno del universo, entrega el poder al emperador, confiando en sus manos el gobierno de los asuntos humanos. La indisoluble relación de los poderes espiritual y terrenal en la teoría política bizantina, fundamento del Imperio y la noción bizantina de emperador, se presenta, en una excelente síntesis, en la obra de Gurruchaga: “La finalidad de la constitución del imperio, su genuina realización, es procurar la coincidencia de la universalidad de *iure* del Reino de Cristo *in fieri* con la universalidad *de facto*, después de los tiempos, *in actu*; lo que se traduce en purificar la humanidad de los demonios, los impíos, los bárbaros, la idolatría, el politeísmo, la poliarquía. El emperador es el instrumento de Dios, el heraldo, el vicario, el *hýparchos*. ...El Imperio Romano Cristiano es monárquico por substrato monoteísta; con ello se opone a la tiranía (donde hay usurpación, pero no imitación), a la oligarquía y a la democracia...”.

⁶⁷ Tanto en el esquema como en las notas precedentes del artículo, los textos parenéticos se presentan, utilizando las siguientes abreviaturas: 1) AGAP., *Cap.* AGAPITO DIÁCONO (*Agapetus*

El siguiente cuadro muestra las correspondientes referencias de los tópicos cristianos presentes en los “Espejos de Príncipe”⁶⁷, fuentes ineludibles para el estudio de la teoría política bizantina en general y de la relación de ésta con la doctrina cristiana en particular.

1. El soberano como vicario de Dios.	IUL., <i>Caes.</i> , 30; SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 9; AGAP., <i>Cap.</i> , 1, 45, 61; B.I., <i>Cap.</i> , 10, 20, 52; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 2; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 7, 10; N. BLEM., <i>Cap.</i> , VI, 102; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 5; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 42.
2. El soberano como súbdito de Dios.	IUL., <i>Caes.</i> , 15-16; SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 25; AGAP., <i>Cap.</i> , 5, 8, 68; B.I., <i>Cap.</i> , 14; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 14; N. BLEM., <i>Cap.</i> , I, 7, III, 35; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 4; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 7-8.
3. El soberano como imagen de Dios.	IUL., <i>Caes.</i> , 38; SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 8-9, 23; AGAP., <i>Cap.</i> , 3, 21, 37, 63-64; B.I., <i>Cap.</i> , 20; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 2; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 3, 14; N. BLEM., <i>Cap.</i> , III, 37, VI, 103, XII, 172; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 2, 14; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 26, 30; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 5.
4. El soberano como escogido de Dios pero esencialmente hombre.	SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 11; AGAP., <i>Cap.</i> , 43, 46, 71; B.I., <i>Cap.</i> , 14, 38, 45, 47, 49, 65; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 1; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 7; N. BLEM., <i>Cap.</i> , IV, 52; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 2, 4, 26; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 40, 51, 57, 68, 80, 99.
5. El soberano como guardián de la religión, la Iglesia y la Verdad.	IUL., <i>Caes.</i> , 16; SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 29; AGAP., <i>Cap.</i> , 11; B.I., <i>Cap.</i> , 3; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 10; N. BLEM., <i>Cap.</i> , VII, 110-113; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 11-12, 75.
6. El soberano como compareciente, igual que todos los hombres, ante el juicio de Dios.	AGAP., <i>Cap.</i> , 24, 67, 69, 70; B.I., <i>Cap.</i> , 4, 41, 50, 66; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 12; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 7; N. BLEM., <i>Cap.</i> , III, 41, XII, 196-198; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 2; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 100.

Constantinopolitanus diaconus), “Ἐκθεσις κεφαλαίων παραντικῶν (*Capitula admonitoria*); 2) B.I., *Cap.* BASILIO I (*Basilius Imperator*), Πρὸς Λέοντα Κεφάλαια Παρανετικά (*Capitula Admonitoria*); 3) CEC., *Strat.* CECAMENOS (*Cecaumenus*), Στρατηγικόν (*Strategica*); 4) IUL., *Caes.* JULIANO ΕΛ ΑΡΩΤΑΤΑ (*Iulianus*), Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἡ περὶ βασιλείας (*Caesares*); 5) MAN. II PAL., *Praec.* MANUEL II PALEÓLOGO (*Manuel II Palaeologus*) Υποθήκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς (*Praecepta educationis regiae*); 6) N. BLEM., *Cap.* NICÉFORO BLEMIDA (*Nicéphorus Blemides*), Ο Βασιλικὸς Ἀνδρίας (*Capitula Admonitoria*); 7) SYN. CYR., *Regn.* SINESIO DE CIRENE (*Synesius Cyrenensis*), Εἰς τὸν αὐτοκράτορα. Περὶ βασιλείας (*Oratio de Regno*); 8) TH. ACH., *E.R.* TEÓFILOACTO DE OCRIΔΑ (*Theophylactus Achridae*), Λόγος εἰς τὸν πορφυρογέννητον κύρον Κωνσταντίνον (*Παιδεία Βασιλική*) (*Educatio Regia*); 9) THOM. MAG., *Regn.* TOMÁS MÁGISTRO (Thomas Magister Grammaticus), Λόγος περὶ βασιλείας (*Oratio de Regno*).

7. El soberano y el temor de Dios.	SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 5; AGAP., <i>Cap.</i> , 13, 15, 48, 51, 60; B.I., <i>Cap.</i> , 27, 33, 42, 56, 59; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 9-10., XV, 17; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 5; N. BLEM., <i>Cap.</i> , II, 18; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 17; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 8, 10.
8. El soberano y el cultivo de la piedad.	IUL., <i>Caes.</i> , 28; SYN. CYR., <i>Regn.</i> , 10, 25; AGAP., <i>Cap.</i> , 58, 62; B.I., <i>Cap.</i> , 2, 5, 37, 53; CEC., <i>Strat.</i> , XV, 1; TH. ACH., <i>E.R.</i> , 5, 14; N. BLEM., <i>Cap.</i> , III, 61-63; THOM. MAG., <i>Regn.</i> , 4; MAN. II PAL., <i>Praec.</i> , 29.

Referencias bibliográficas

- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (2001): “La Teocracia Bizantina, compromiso entre el poder y el espíritu”, *Erytheia* 22, 193-212.
- BARKER, E. (1957): *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*. Oxford.
- BRAVO G., A. (1994): “El Héroe Bizantino”, *Cuadernos del CEMYR* 1, La Laguna, Tenerife, 101-142.
- DAGRON, G. (2005): “L’ ecuménicité politique: droit sur l’ espace, droit sur le temps”, en: ΧΡΥΣΟΣ, E. (Ed.), *To Βυζάντιο ως οικουμένη*. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Atenas, 47-57.
- DAGRON, G. (2007): *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” bizantino*. Universidad de Granada, Granada.
- GRÉGOIRE, H. (1986): “Η Βυζαντινή Εκκλησία”, en: BAYNES, N., MOSS, L.B. (eds.), *Βυζάντιο, Εισαγωγή στο Βυζαντινό Πολιτισμό*. Atenas, 147-209.
- GURRUCHAGA, M. (1994): *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*. Gredos, Madrid.
- HENRY, P. (1967): “A Mirror of Justinian: the Ekthesis of Agapetus Diaconus”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* VIII, 4, 281-308
- HERRERA C., H.
- (1998): “Aproximación al Espíritu Imperial bizantino”, en: HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile, 265-275. [Publicado originalmente en: (1986) *Revista de Historia Universal* 5, 265-280]

- (1998): "Fiestas Imperiales en Constantinopla", en: HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile, 441-464. [Publicado originalmente en: (1997): *Byzantion Nea Hellás* 16, 201-217].
- (1998): "La idea imperial bizantina: representación y concentración del poder", en: HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile, 269-374. [Publicado originalmente en: (1995): *El Mercurio*, (Santiago de Chile, 14 de mayo de 1995), E-25].
- (1998): "Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas", en: HERRERA C., H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile, 1998, 395-438. [Publicado originalmente en: (1996): *Byzantion Nea Hellás* 13-15, 15-53].
- (1970): "Synésios de Cyrène, un crítico del Imperio", *Byzantion Nea Hellás* 1, 108-123.

HUNGER, H. (1979): "The classical tradition in Byzantine Literature: the importance of Rhetoric", en: MULLET, M., SCOTT, R. (eds.), *Byzantium and the classical tradition. University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979*. Birmingham.

JACOBSEN, T. (1958): "Mesopotamia", en: FRANKFORT, A., JACOBSEN, T., WILSON, J., *El Pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia*. F.C.E., México, 264-284.

NICOL, D. (1979): *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge.

ARQUILLIÈRE, H-X. (2005): *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Universidad de Granada, Granada.

POUILLOUX, J. (1965): "Traits et tendances de la littérature à l'époque hellénistique et romaine", en: DELVOYE, CH., ROUX, G. (eds.), *La civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*. Bruselas, 475-493.

RUNCIMAN, S. (1982): *H Βυζαντινή Θεοκρατία*. Ed. Δόμος, Atenas.

SIGNES C., J. (2000): *Cecaumeno, Consejos de un Aristócrata Bizantino*. Alianza, Madrid.

SOTO A., R.

- (2012): "Basilio I y su parénesis al Príncipe, una fuente para el estudio de la teoría política bizantina", *Revista Chilena de Estudios Medievales* 1, 9-24.

- (2011): “Isócrates y los «Espejos de Príncipe» bizantinos”, *Byzantion Nea Hellás* 30, 125-141.
- (2006): “Manuel II Paleólogo y la admonición a Juan VIII: una ilusión tardía de resurgimiento imperial”, *Byzantion Nea Hellás* 25, 165-182.
- (2009): “Μανουήλ Β' Παλαιολόγος: Αυτοκράτορας και συγγραφέας (1350-1425)”, *Byzantion Nea Hellás* 28, 69-86.
- (2010): “Nicéforo Blemida y la Estatua del Soberano. *Ο Βασιλικὸς Ἀνδριάς* c. 1254 d.C.”, *Byzantion Nea Hellás* 29, 135-167.
- (2012): “Teofilacto de Ocrida y la Educación real”, *Byzantion Nea Hellás* 31, 71-89.
- (2009): “Tomás Mágistro: Un nuevo crítico del Imperio. *Λόγος περὶ Βασιλείας* (c. 1324-1328 d.C.)”, en: MARÍN R., J., PEZOA B., A., WIDOW L., J.L. (eds.), *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas* Santiago de Chile, 455-474.

SOTO A., R., YÁÑEZ R., E. (2006): *El Arte del Buen Gobierno. Agapito Diácono, Exposición de Capítulos Admonitorios*. Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

WILSON, J. (1958): “Egipto”, en: FRANKFORT, A., JACOBSEN, T., WILSON, J., *El Pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia*. F.C.E., México, 80-120.

ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Κ. (1985): *Βυζάντιο και Δύση*. Atenas.

ΓΚΟΤΣΗΣ, Γ. (1998): “Εξουσία και πολιτική εκκλησιολογία στη δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτειολογική σκέψη”, en: *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, 11. Atenas.

ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, Τ. (2007): *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την άλωση*. Atenas.

ΜΑΓΡΙΠΛΗΣ, Δ. (2003): *Σχέσεις και λειτουργία των θεσμών*. Tesalónica.

ΧΡΗΣΤΟΥ, Π., ΖΗΣΗΣ, Θ. (1982): *Ευσεβίου Καισαρείας, IV Ιστορικά*. Ed. Πατερικά “Γρηγόριος Παλαμάς”. Tesalónica.